

坂口安吾の戦争

—「ふるさと」の展開としての「墮落」—

はじめに

坂口安吾は「ふるさと」なるものに帰る際につきまとう感覚について、作家的出発の当初から生涯にわたって実に多様な考察や表現を行っている。「ふるさと」に寄する讃歌（「青い馬」昭6・5）をはじめとして、晩年の「街はふるさと」（「読売新聞」昭25・5・19）10・18）にいたるまで、一貫して「ふるさと」を模索しつづけた作家であるといえるだろう。日本民族の「ふるさと」を追及した『安吾新日本風土記』（「中央公論」昭30・2）の取材のため高知に行き帰宅した二日後に没していることを思えば、安吾の「ふるさと」との格闘はまさに死の寸前まで続いたといってもいいだろう。

安吾の「ふるさと」についてはさまざまな言及がなされてきた。

なかでも平野謙は「坂口安吾の文学形成を通覧する時、『日本文化

植 山 みどり

私観」に劣らず重要なものに『文学のふるさと』というエッセエがある^①とし、さらに「この『文学のふるさと』を媒介にすることに よって、戦後の『墮落論』の鮮烈もよく生れたのだと思う」と、安吾の「ふるさと」論の重要性を強調している。だが、平野謙を含め多くは「安吾の芸術的原点」^②を説き明かした作品が「文学のふるさと」であると指摘するのみにとどまっていた。

安吾の文学的展開のうえで「ふるさと」がなぜ重要であったか、という問いに先鞭をつけたのは「ふるさと」を一種の異郷性・外部性と読んだ柄谷行人氏であった。安吾の「ふるさと」がそのように見える土着性とは反対の意味を有するものだ、という柄谷氏の提起はその後の研究の共通理解となっている。こうしたなか、筒井康隆の安吾とハイデガーが似ているという発言^④をうけて、柄谷行人氏が「ある認識上の深さにおいて安吾はハイデガーと似ていると思う」

としながらも、安吾の「『ふるさと』や『墮落』という言葉が、ハイデガーにおけるそれと全く逆の意味を帯びていること」^⑤を指摘し批判したことの意味は大きい。この議論によって、安吾の展開する思考にハイデガーという比較対象を設定することが示唆されたわけである。「ふるさと」の位置がより明確になったといえるだろう。

柄谷氏はさらに、安吾は「ハイデガーを批判したレヴィナスの言葉を借りていえば、『倫理』をあらゆる思考の根底においている」とし、「ふるさと」の射程の広汎さをも指摘している。

もっともこうした議論では安吾とハイデガーやレヴィナスの間にある個々の差異が具体的に位置づけられているとはいえず、安吾の「ふるさと」や「墮落」の様相は今ひとつ見えてこない。したがって本論考においては安吾とハイデガーやレヴィナスがどのような問題を有し、またそれに対してどのような考察を展開していったかを、彼等が同時代に共に経験した第二次世界大戦との関係のなかで見えていきたい。安吾の「ふるさと」観の変遷をたどって見ると、特に太平洋戦争の前後において大きな変化をみせていることに気付かされる。戦前における安吾の「文学のふるさと」から、戦後の「墮落論」までをたどることで、安吾の「ふるさと」の展開とその意味を明らかにしていきたい。

一、我々を突き放す「ふるさと」

坂口安吾は、「ふるさと」に寄する讃歌」のなかで、「ふるさと」に帰郷した「私」の姿を次のように描写している。

私の中に私が無かった。私はものを考えなかった。風景が窓を流れすぎるとき、それらの風景が私自身であった。古く遠い句がした。しきりに母を呼ぶ声があった。

「ふるさと」にある「私」は自己の同一性を失い周囲の風景に融解している。「私」という境界はすでになく感覚を統御することさえできない。そしてこの状態は郷愁といったなつかしさに貫かれているのである。空襲を体験した安吾はこのような私の融解と郷愁の密接な結び付きを、昭和二十一年以降、とりわけ頻繁に表現するようになってゆく。

夜の空襲が始まって後は、その暗さが身にしみてなつかしく自分の身体と一つのような深い調和を感じていた。(中略)そこには郷愁があった。(中略)ふるさとの景色が劫火の奥にいつも燃えつづけているような気がした。

(「戦争と一人の女」「サロン」昭21・11)
戦争という「偉大な破壊の下」(「墮落論」「新潮」昭21・4)では誰もが明日の目算が立たない「素直な運命の子供」(「墮落論」)な

のだから、個々人の意図や「小賢しい知恵は凍りつく」^⑦。安吾が「ふるさと」を見るのはこうした場所だ。

愛くるしくて、心が優しくて、すべて美德ばかりで悪さというものが何もない可憐な少女が、森のお婆さんの病気を見舞いに行つて、お婆さんに化けて寝ている狼にムシヤムシヤ食べられてしまう。

私達はいきなりそこで突き放されて、何か約束が違ったような感じで戸惑いしながら、然し、思わず目を打たれて、プツンとちよん切られた空しい余白に、非常に静かな、しかも透明な、ひとつの切ない「ふるさと」を見ないでしょうか。

〔文学のふるさと〕「現代文学」昭16・8)

井口時男氏は『物語論／破局論』でこの部分にふれ、『赤頭巾』の結末に『突き放された』^⑧ 思いをするのは、読者が、無垢なる主人公は必ず救われるはずだと思ひ込んでいるからである^⑨として、我々の『内面』を突き放すような無意味な現れ』の直視をここに見だしている。安吾は、私が私として同一性を持って生き、個々人の営為が計画性や合理性に則つて進行していく日常世界を、人々がある法をもとに共有する暫定的な世界に過ぎないと考えている。そしてこうした世界の約束事からはみ出るものがふとした拍子に剝出しにする、我々が名付けも意味付けすることも出来ない相貌を

「ふるさと」と呼んでいるのである。そして安吾がファルスや道化と呼ぶものもこの「ふるさと」に他ならない。

道化はいつもその一歩手前のところまでは笑っていない。そこまでは合理の国で悪戦苦闘していたのである。突然ほうりだしたのだ。もしやくしゃして、原料のまま、不合理を突き出したのである。
〔茶番に寄せて〕「文体」昭14・4)

日常の論理から逸脱するものであるために、外部であるとか不合理、ア・モラルなどと呼ばれるものを、安吾は笑いやむごたらしさのなかで突き放されながら垣間見る。そしてここに人間のより根源的な部分を見出して郷愁を覚えるのだ。ベルクソンは『笑い』^⑩において、硬直した日常世界への異議申し立てとして笑いが要請されると述べている。道化は、意味の固定した世界と、その「外」との通路なのである。

こうした安吾にとって、我々を日常生活の埒外に放り出す戦争は、昨日までの『私』が『私』でありうる世界を空洞化してしまふ^⑪ところの「ふるさと」の現出の契機となるのだ。そして『私』が誰彼として同一性をもって生きる『世界』が「踏み抜かれるとき、あるいは引き裂かれるとき、『私』も拡散して確かな同一性を失い、いわば『私』自身の不在の立会人にすぎなくなる」^⑫。「白痴」の場合を見てみよう。爆撃のさなか「白痴」の女性には「ただ本能的な死

への恐怖と死への苦悶があるだけで、それは人間のものではなく、虫のものですらもなく、醜悪な一つの動きがあるのみ」(「白痴」「新潮」昭21・6)であった。「男と女とただ二人押入にいて、その一方の存在を忘れてはて」ている女。「人は絶対の孤独というが他の存在を自覚してのみ絶対の孤独もありうるので、かほどまで盲目的な、無自覚な」そして「心の影の片鱗もない苦悶の相の見るにたえぬ醜悪さ」がありうるだろうか。だが、主人公はこの世界に属さないかのような「白痴」の女性にこそ人間の「ふるさと」を見るのである。そして「人間の最後の住みかはふるさとで、あなたはいわば常にそのふるさとの住人のようなものだ」と語りかけるのだ。そして、なにもこれは「白痴」の女性に限ったことではない。

行く者、帰る者、罹災者たちの蜿蜒たる流れがまことにただ無心の流れの如くに死体をすりぬけて行き交い、路上の鮮血にも気づく者すら居らず、たまさか気づく者があっても、捨てられた紙屑を見るほどの関心しか示さない。(中略)爆撃直後の罹災者達の行進は虚脱や放心と種類の違った驚くべき充滿と重量をもつ無心であり、素直な運命の子供であった。(「墮落論」) こうした「運命」のもと、安吾は「不安と遊ぶことだけが毎日の生きが이었다」(「白痴」)と記す。確固とした主体も対象もなく「無心」の人々が漠然とした「不安」に宙吊りにされて生きている。

こうした「不安」という状態について、同時期にハイデガーとレヴィナスが考察を行っている。次章において、ハイデガー及びレヴィナスとの比較を試みることで安吾の「ふるさと」の輪郭をより明らかにしてみたい。

二、「戦争」と「ふるさと」

不安がそれに臨んで不安を覚えているところのものは、内世界的な用にそなわる何ものでもない。(中略)用具的存在者から見れば無であるにしても、それがただちに全面的な無であるわけではない。用具性の見地からみて無であるものは、もつとも根源的な「あるもの」(Etwas)(中略)である。(中略)不安は現存在のうちに、(中略)自己自身をえらびこれを掌握する自由へむかって開かれているというという意味での自由自在であらわにする。不安は現存在を、(中略)おのれの存在の本来性へむかって開かれているというおのれの自由存在に直面させる。¹⁷⁾

ハイデガーはここで有用性や約束事を共有している世の中から見れば「無」としか規定しようのない状態にあえて身を曝し、不安に耐えることの重要性について説く。このこと自体は前章で見た通り、安吾が世俗の意味体系の外部を「ふるさと」と呼び、そこを垣間見

ることの必要性を語つていたことと重なつてゐるといえる。

ところが、ハイデガーにおいて「不安」を引き起こす「無」は「全面的な無であるわけではな¹³い。こうした「無」のなかにある現存在は「墮落論」における「無心」の人々とは異なり、「自己自身をえらびこれを掌握する自由」の意思を持つ主体のままだ。しかもハイデガーにあつては、「不安」は現存在に「おのれの存在の本来性」を与える契機とされている。ハイデガーにおける「不安」は、安吾の「不安」が目的性も方向性も持たない状態にとどまり続けることであるとはむしろ、正反対の方向に開かれてゐるのがわかる。

「おのれの存在の本来性」はさらにどこに向かうのか、ハイデガーの記述を追いたい。「運命的な現存在は、世界Ⅱ内Ⅱ存在たる限り、本質上、ほかの人びととの共同存在において実存しているのであるから、(中略)共同運命という性格をおびるのである」。そしてハイデガーはこのような現存在が担う運命を「共同体の運命的経歴、民族の経歴¹⁴」であるとする。ハイデガーにとつて「おのれの存在の本来性」とは、民族という特定の共同体に根ざしたものとされるのだ。固有性・本来性を求めるハイデガーは、自己の固有性を欠き非人称化された「ひと(Das Mann)」を非本来的な類落と捉え「不安」を直視するように説く。そのために特定の共同体に結び付けられた固有の自己を見いだす。ハイデガーにとつての「ふるさ

と」とは強固な主体を保証する特定の故郷、共同体の謂なのである。

以上のようなハイデガーの一連の発言及び行動が、安吾のいうところの「ふるさと」とは大きくかけはなれてゐることは確かである。『ふるさと』においては、もはや主体の権能は崩れ、私がある／君がいるではなく、ただ「ある」としかいうことはできない。ハイデガーのように固有の共同体を要請することなく、その「不安」にさらされた状態に踏みとどまり、そこをこそ「ふるさと」と呼ぶ。そしてこれは、むしろレヴィナスの発想に近い。レヴィナスとハイデガーの相違を示す端的な例として「存在する」ということに關する考察を次に挙げたい。ハイデガーは「存在がある」を *Es gibt das Sein* と表現する。

それというのも、ここで《与える (*gibt*)》とこの《それ (*es*)》は、存在そのものであるからです。しかし《与える》とは、与えながら、その真理を保証する存在の本質をいうのです。これに對しレヴィナスは「存在する」という語を「雨が降る (*il pleut*)」とか「夜になる (*il fait nuit*)」といった表現と同様に非人称の「ある (*il y a*)」で表現する。そして「この語はハイデガーの『ある (*es gibt*)』とは根本的に異なつてゐる。『ある』イリヤ』はけつして、このドイツ語表現や、それに含まれてゐる豊饒さや気前よさといった含意の、翻訳でもなければそれを下敷きにしたもので

もなかつた^⑬」ことを強調する。これは何故だろう。その意図を探るために、もう少しレヴィナスの記述を追って見たい。

自我と呼ばれるものそれ自体が、夜に沈み、夜によって侵蝕され、人称性を失い、窒息している。(中略)「ひと」はいやおうなしに、いかなる自発性もなしに、無名のものとして融即するのだ。(中略)確定されたものではなく、何もかもが区別なしだ。この曖昧なものの中に純然たる現前の脅威が、すなわち「ある」の脅威がくつきりと浮かび出る。この暗く漠たる侵入を前にして、自己の内に身を包むこと、おのれの殻の中に引き籠もることは不可能だ。^⑭

このように見てくると、レヴィナスのいうただ「ある」状態が安吾の「ふるさと」に非常に近いことがわかる。「私の中に私がいなかった。私はものを考えなかつた。風景が窓を流れすぎるとき、それらの風景が私自身であつた」という「ふるさと」に寄する讃歌「や、空襲の際に、押入れの中に二人でいるのに」「その一方の存在を忘れて」、自己や相手の認識を失ってひたすら恐怖している「白痴」の女を「ふるさと」と捉える部分などは、上記のレヴィナスの記述に通じる問題を扱っているといえるだろう。

ハイデガー、レヴィナス、そして安吾はともに第二次世界大戦を体験して、その際の各々の経験と思考が不可分のものとなっている。

彼等がどのように存在するべきかという存在の仕方について共通の問題意識を持ちながらも、その問題に対する処し方に大きな差が出たのも、彼等の戦争体験の違いが大きいと見ていいだろう。

ハイデガーは一九三三年五月一日にナチ党入党し、フライブルク大学の学長に就任しているが、その就任演説のなかで、ドイツの大学の総長としての立場から学生にこう呼び掛けている。

民族を通して、精神的負託をになう、国家のさだめに、至るこ
れら三つの務めは、ドイツの本質にとつて著しく根源的なもの
です。そこから発する三つの奉仕―労働奉仕、国防奉仕、そし
て知的奉仕―は、等しく不可欠なものでありまた同格のものな
のです。^⑮

ハイデガーは戦争を、日常の世界に没入し頹落している自己を己の本来的たる民族に目覚めさせる契機として捉え、ナチズムの農本主義とりわけ突撃隊に賛同していった経緯があるが、これはハイデガーの「故郷(H Heimat)」の地盤の上に立つ土着性に根差した存在こそが人間のあるべき存在の仕方であるという考えの表明でもあつた。

このハイデガーの「故郷」ハイマートが安吾の「ふるさと」の対極にあるということは先程述べた通りだが、これに對し安吾の「ふるさと」とレヴィナスの「イリヤ」の相似は、二人の戦争体験

の在り方に一脈通じるところがあるからだといつてもいいだろう。安吾は空襲の日々、その「偉大な破壊」の中で自分の生命が常に曝(さら)されており、そこでの死はハイデガーが説くような個人名の付された固有の死などではなく、「泥人形がバタバタ倒れ」「ひとかたまりに死んでいる。(中略)人間が犬のごとくに死んでいるのではなく、犬と、そして、それと同じような何物かがちようど一皿の焼鳥のように盛られ並べられているだけだった。犬でもなく、もとより人間ですらもない」「白痴」ものであることを凝視していた。そしてこのような自己が個人として存在することが出来、さらに個人として完結することが出来るという可能性が剝奪された地平について考察をこころみたのが、ユダヤ人の思想家レヴィナスであった。

ハイデガーの講義を受講し『存在と時間』に深く影響を受けたレヴィナスであるが、ハイデガーのナチズムへの荷担と同時に彼への傾倒をやめ、収容所体験を経た戦後にはハイデガーの用語と概念を用いながらも、それを意図的に転倒させて使用することでハイデガーの存在に関する考察を反転させていく。レヴィナスによれば、意志が死を恐れるのは単に死が生の終焉であるからではない。むしろ死ぬることによって、己れの生の意味の解釈が生き残りに委ねられ、裏切りや曲解、篡奪や忘却に曝(さら)されることを余儀なくされるためなのだという。自我は「生き残りによって語られる三人称たらしめ」²⁹⁾ら

れるのである。死に関してこのようなハイデガーに對峙する解釈が生まれるのは、やはりレヴィナスの家族と彼の住んでいたカウナスのユダヤ人共同体が殲滅させられたことに拠る所が大きいといえる。そしてこのような死の見方は安吾が見ていた死の相に重なるものといえないだろうか。

二、「ふるさと」の戦後、または「墮落」

しかし、安吾にしてもレヴィナスにしても、このような「無」に埋没した状態から思考の主体として身を起こそうと試みる。ただその方法はハイデガーのように英雄的な主体を目指そうとする方向ではなく、戦争という破壊を通じてそのような主体性の無力を確認することからはじまる。そこでここからは戦争というただ「ある」状態から安吾がどのように出発し、どういう仕方でも己れを思考の主体、責任の主体にしていくのかに焦点を合わせることで安吾の主張の理解につとめたい。

安吾が、我々の属する共同体の秩序からはみでることによる不安感を「突き放され」と表現したことについては第一章で触れたが、そこに「ふるさと」という言葉を冠したのは、そうした状態を我々が共有する社会的な決め事が成り立つ以前の状態と捉えることが出来るためであろう。そしてそこに「ふるさと」というなつかしさを

親和性を含意する言葉を冠している以上、そこにとどまりたいという欲求も発生する。だが、安吾はこの「ふるさと」の親和性のなかにとどまることへの「うしろめたさ」から目をそらしてはいなかった。

それは昭和十六年の段階においてはまだ漠然とした形でしか意識されていなかった。「文学のふるさと」を説きながらも「このよきな物語を、それほど高く評価しません。なぜなら、ふるさとは我々のゆりかごではあるけれども、大人の仕事は、決してふるさとへ帰ることではないから」と言っていた安吾は、さらに翌年の「日本文化私観」（『現代文学』昭17・3）のなかでは「家へ帰る、という時には、いつも変な悲しさと、うしろめたさから逃げるのができない」ことを認める。そして安吾は「要するに、帰らなければいけないのである。そうして、いつも、前進すればいい」と文章を続ける。

山城むつみ氏は、爆撃下の日本で「破局の美学に感動させられている」という意味では、安吾もまた、ふるさとに帰りつつあった。そのかぎり、彼もまた日本回帰の例外ではなかった」としながらも、帰ることの「うしろめたさ」を「そこから文学が生まれてくる起点として積極的に」「とらえかえすとき、そこから書かれる文学はつねにすでに回帰に対する実質的な抵抗となりうる」という。ただ山城氏が安吾の回帰に対するうしろめたさとして挙げているのは、本土爆撃が開始される以前の「日本文化私観」であって、空襲下に現

出した「嘘のような理想郷」のなかで、安吾がどこまでそのうしろめたさを維持しえたのかは、当時の安吾自身の記述から追うことは難しい。

戦後の安吾は戦火のなかで不安に曝されつつも、同時にあるなつかしさ、心地好さのなかで恍惚としていたことを回想のなかで告白している。「夜の空襲が始って後は、その暗さが身にしみてなつかしく自分の身体と一つのような深い調和を感じていた」（『戦争と一人の女』）。「私は戦きながら、然し、惚れ惚れとその美しさにみとれていたのだ。私は考える必要がなかった」（『墮落論』）というように。そして戦時下の己れの姿を振り返り、その「虚しさ」の確認と反省から安吾の戦後は出発したのだといえよう。「この戦争を通り越したことによつて、実に偉大な何物かをつかんだと信じてみます」という尾崎士郎に向けた言葉は安吾の宣言であったのだった。戦後の安吾を語る際に避けては通れないのが「墮落」に関する記述である。「墮落論」のなかで安吾は、いう。

偉大な破壊、その驚くべき愛情。偉大な運命、その驚くべき愛情。それに比べれば、敗戦の表情はただの墮落にすぎない。

だが墮落ということの驚くべき平凡さや平凡な当然さに比べると、あのすさまじい偉大な破壊の愛情や運命に従順な人間たちの美しさも、泡沫のような虚しい幻影にすぎないという気持ち

がする。

「偉大な破壊」のもとで日本人が共有した「偉大な運命」。しかし、そこで安吾はハイデガーのように、自己を民族というかたちで共同体と共に立ち上げる道ではなく、むしろその逆の道を選ぶ。それが共同体の制度にからめとられている状態から脱落し、一人の個人として生きていく道を探ることだった。そしてこのことを安吾は「墮落」と呼ぶ。

墮落の持つ性格の一つには孤独という偉大なる人間の真相が厳格として存している。(中略)善人は気楽なもので、父母兄弟、人間共の虚しい義理や約束の上に安眠し、社会制度というものに全身を投げかけて平然として死んで行く。だが墮落者は常にそこからハミだして、ただ一人曠野を歩いて行くのである。

〔「統墮落論」〕「文学季刊」昭21・12
このように安吾は規則の共有で成り立つ共同体の網の目から、どうしてもこぼれ落ちてしまう個々の人間の、共有を拒む独自の部分を直視する。そして人間と人間の断絶を覆い隠す手段である社会制度という覆いを剥がしたところに垣間見える、個と個の間に横たわる断絶を見つめ、人間が根源的に孤独を抱えた存在であることに思いを巡らす。「人間、個の真実の生活とは、常にただこの個の対立の生活の中に存してゐる」という安吾は、したがって人間の共有し得

る部分を最大公約数的にまとめた「世界連邦論」の共産主義などという「政治では「人性にふれることは不可能」であるという。「人間の対立、この基本的な、最大の深淵を忘れて対立感情を論じ」「人間の幸福を論じて、それが何のマジナイになるのか」(以上すべて「統墮落論」)。人間と人間を非対称な差異の関係性のなかで捉える安吾のこうした記述は、レヴィナスの以下の記述とも重なってくる。

私 他者との関係は、集団的表象や共通の理想や共通の振舞いに没入することによって、私を他者に同一化する方向に向かうと考えられている。それは「われわれ」と語る集団、他者を自分の面前にはなく傍らに感じとる集団である。

この同士の集団に対して、私たちはそれに先行する(わたし—きみ)の集団を対置する。(中略)それは仲介のない、媒介のない関係のおそるべき(対面)である。²⁵⁾

レヴィナスはさらに、こうして対面する「きみ」を「わたし」と同じ存在と捉えることが出来ないことを強調する。「他者は単に自己とは質を異にするというだけでなく、言ってみれば質としての他性を担っている」のであり、こうした他者である「きみ」と私との「間主観的空間は、もともとは非対称的である」²⁶⁾のだ。ここでレヴィナスを参照することによって、安吾がいう「人間の対立」も他者

にどう向かうかという問いの提起であったことがわかる。「世界連邦」や民族といった同一化の発想は他者の他性を圧殺し自己のうちに包摂するか排除する暴力を常に抱えている。したがってこのような共同性のなかから「私」をはじめめるのではなく、個の地点から「私」をはじめめる必要がある。さらにここでハイデガーとの違いとして忘れてはならないのは、このようにしてはじめる「私」は他者との差異の網の目のなかで、個々の特異な人間を救う道を考察する責任能力を持った主体であることを要請されているということだ。

しかし、ここで注意しなければならないことが発生する。というのも、個々人の特異性ばかりを強調するということはより大きな暴力を招いてしまう危険性をもはらんでいるからだ。個々人が社会制度からハミだし、めいめいの孤独で独自の「墮落」の道を歩いていくとしても「人間は永遠に墮ちぬくことはできないだろう」（「墮落論」）。なぜなら人間は「墮ちぬくためには弱すぎる」からだ。そのとき「人間は結局」「武士道をあみださずにはいられず、天皇を担ぎださずにはいられなくなるであろう」。個々の人間の固有性と差異を強調する過程で、いったんは廃棄されたかにみえた人と人との同質性や普遍性を前提とした制度がここでふたたび意味をもつてくる。安吾がふたたび個々の人間の媒介項としての武士道や天皇を持ち出してくる問題を、〈特異な他者と法の一般性の関係〉として考

察し論を終えることにしたい。

おわりに

「法は必然的に一般的形式的であり、特殊者をもその適用対象として包摂^⑤」してしまう。したがって制度はたしかに「他者への関係、社会そのものの創設と維持にかかわる根源的暴力である」^⑦。だが、そうした法、政治の全面的廃棄が招来する暴力について、高橋哲哉氏はレヴィナスとデリダへの考察を通して次のように説明される。

特異な他者への関係である正義は、現実世界では「法の力」がなければまったく無力である。（中略）もしある人が正義の名においてある特定の他者だけに関係し、それ以外のすべての他者を無視するとしたら、あるいは、彼または彼女がいつさいの規則や原則を無視（中略）するだけだとしたら、かえって極端な不正が招き寄せられる恐れがある。法は権利の一般性、規則性も、正義にとつては必要である。^⑧

このような個々の人間の特異性を顧慮しつつ、同時に人間全体に当てはまりうる共通性を探す運動を、安吾は「政治」及び「制度」とそれに対する「文学」の関係として捉えている。安吾は「文学」を「個の生活により、その魂の声を吐くもの」と規定する。共有し享受しうる一般法則の形成を目指す「制度」に向かって、「文学」

はその法則に当て嵌まらず排除されていく特異な他者のことを訴え続けるものなのである。そしてさらに、

又、政治への反逆であり、人間の制度に対する復讐であり、しかして、その反逆と復讐によって政治に協力しているのだ。反逆自体が協力的なのだ。愛情なのだ。これは文学の宿命であり、文学と政治との絶対不変の関係なのである（『墮落論』）。

ここにおいて安吾は、個のかけがえのない独自性を抹殺することなく、同時に人間同士が共存しうる法則を探るといふ矛盾を少しでも可能にするために、「制度」を生み出し打ち壊しさらに新たに生み出し続けるという不断の営為を提唱しているのである。そしてこの提唱は、他者の固有性を尊重しつつその人との協調を図っていくことで、他者に対して無限の責任を負っていく主体であろうとする安吾自身の宣言ともなっている。

安吾は、その内部には差異を認めずその外部と共有しうる法も探らないといった「民族」や「国家」のような特定の共同体は退ける一方で、個を尊重しかつあらゆる人間と協調しうるための普遍的な法の下の共同体のありかたを探ったのだともいえる。「私」が「私」でありきれない場から身を起こし、いかに不正のより少ない形で他者との関係を築いていくかという、責任の主体へと変貌をとげていった安吾の思考の格闘の過程は、現在においても多大な意味がある

ものだと思われる。

註

- ① 平野謙「作品解説」（伊藤整・亀井勝一郎・中村光夫・平野謙・山本健吉編『日本現代文学全集』第90巻、四二〇頁―四二二頁、昭42・1・19、講談社）
- ② 矢島道弘「坂口安吾・修羅の相貌―戦後作品の流れ―」（矢島道弘・久保田芳太郎編『坂口安吾研究講座』二〇頁、昭59・7・18、三弥井書店）
- ③ 柄谷行人「精神の風景―坂口安吾における批評の源泉」（国文学）第20巻第6号、昭50・5）
- ④ 筒井康隆「安吾、そして文学者にとつての『悪』（『文学界』第44巻第7号、平2・7）
- ⑤ 柄谷行人「坂口安吾の『ふるさと』（『文学界』第44巻第8号、平2・8）
- ⑥ 「墮落論」発表以前に書かれたものという尾崎士郎宛書簡（尾崎士郎「夢のあと―安吾についてのおぼえ書―」（中央公論）第70年第4号、昭30・4）によると、昭和二十年五月二十五日の空襲体験が、安吾に大きな影響を与えたようである。
- ⑦ 山城むつみ『文学のプログラム』第二章・戦争について、七八頁（平7・4・2、太田出版）
- ⑧ 井口時男『物語編／破局論』第四章・物語が壊れるとき、一一二頁（昭62・7・15、論創社）
- ⑨ ベルクソン『笑』林達夫訳（昭13・2・5、岩波書店）
- ⑩ 西谷修『戦争論』第二章・ふるさと、またはソラリスの海、一四一頁

(平4・10・22、岩波書店)

⑪ 註⑩に同じ

⑫ 『ハイデッガー選集16 存在と時間・上』第六章「現存在の存在としての関心、三二〇頁―三二二頁(細谷貞雄・亀井裕・船橋弘訳、昭38・10、理想社)

初出は、『現象学研究年報』第八号に一九二七年二月に発表され、同時に単行本として刊行された。出るとすぐに「まるで桶妻のように閃いて、見る間にドイツ思想界の形勢を変えた」(木田元『ハイデッガーの思想』第二章「存在と時間」、五〇頁、平5・2・22、岩波書店)という。三木清はハイデッガーに私淑していたこともあり、『存在と時間』も刊行と同時に受容している。和辻哲郎が「風土」の序言で、「自分が風土性の問題について考え始めたのは、一九二七年の初夏、ベルリンにおいてハイデッガーの『有と時間』を読んだ時である」(昭10・9、引用は昭54・5・16、岩波書店)と洩らしていることから、昭和十年前後には日本の文学界・思想界においても直接的・間接的にハイデッガーが広く受容されていたことが窺い知れる。

⑬ 註⑩に同じ。西谷氏のハイデッガー解釈に拠る。

⑭ 註⑫に同じ

⑮ 『ハイデッガー選集23 ヒューマニズムについて』第六章「《存在》について、五〇頁(佐々木一義訳、昭49・10・25、理想社)

⑯ レヴィナス『実存から実存者へ』第二版への序文、五頁(西谷修訳、平8・11・10、講談社)

⑰ 註⑮ 第三章「世界なき実存、一一五頁

⑱ ハイデッガー『ドイツの大学の自己主張』(矢代梓訳、「現代思想」第17巻第7号、平元・7)

⑲ フランスに帰化していたレヴィナスは、対独開戦とともにロシア語お

よびドイツ語の通訳として動員されていたが、一九四〇年ドイツ軍のフランス侵攻直後に捕虜となり、終戦までの約五年間を捕虜収容所で過ごした。ユダヤ人捕虜班に配属されたが、兵士として囚われたため戦争捕虜に関するジュネーヴ条約の適用を受け、強制収容所送りを免れた。

⑳ レヴィナス『全体性と無限―外部性についての試論』第一部(同)と(他)、六八頁―七三頁(合田正人訳、平元・3・30、国文社)

㉑ 註⑦ 七八頁

㉒ 花田俊典氏の「白痴」評釈(久保田芳太郎・矢島道弘編『坂口安吾研究講座2』四六頁、昭60・11・13、三弥井書店)では、安吾が敗戦から半年ほどのあいだは、空襲下の自分に思想や自我があったと「思い込んでいたらしい。そしてその自己認識が『墮落論』に至って逆転する」として、「墮落論」を、「やはり自分もまた他の日本人と同様に『考えることを忘れ』た『一人の馬鹿であつた』こと反省である」としている。高橋春雄氏も、「墮落論」(『坂口安吾研究講座』註②に同じ)のなかで、同様の見解を示している。引用者も、この二者の意見に倣いたい。

㉓ 註⑥尾崎士郎宛書簡に同じ

㉔ 註⑮ 第四章「実詞化、一八四頁―一八五頁

㉕ 同一八六頁

㉖ 『アリダ』第四章「法・暴力・正義、二〇二頁(平10・3・10、講談社)

㉗ 同一〇五頁

㉘ 同一〇四頁―二〇五頁

坂口安吾の作品の引用については、『定本 坂口安吾全集』全12巻(昭43・1・15―昭46・9・10、冬樹社)によった。